SHCSR 45 (1997) 309-329

CLAUDE LANGLOIS

REGULAÇÃO ROMANA E MORAL AFONSIANA NA FRANÇA NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XIX.
AS PROPOSIÇÕES DE MGR. BOUVIER SOBRE A MORAL CONJUGAL

SUMÁRIO

1. Presença liguoriana e novo questionamento sobre a limitação dos nascimentos;
2. 1822/1827, a desculpabilização condicional da mulher - A THEOLOGIA MORALIS como enciclopédia teológica;
3. As novas proposições de Mgr. Bouvier aceitas pela Sagrada Penitenciaria em nome de Ligório.
CONCLUSÃO

Adquiriu-se o hábito preguiçoso de reduzir a paisagem teológica do primeiro século XIX à marcha triunfante do liguorismo, que teria derrotado definitivamente o rigorismo, e de crer, depois da demonstração de Guerber,1 que a defesa de Gousset de 18322 marcava a vitória sem combate de uma campanha imediatamente triunfante. Duplo erro. Pois é com seu manual de Teologia moral, publicado vinte anos mais tarde,3 que Gousset faz triunfar, com outros, um liguorismo que só se impôs lentamente na França; e foram sobretudo outros desafios que alimentaram, na primeira metade do século XIX, o renascimento da teologia moral: debates finais, mas vigorosos, de cerca de trinta anos (1815-1845) sobre a licitude do empréstimo a juros;4 primeiras interrogações, a propósito de uma questão demográfica inteiramente nova,5 sobre os meios legítimos de limitar os nascimentos. A reflexão sobre este último problema interessou o pequeno mundo dos teólogos que publicavam em latim sobre os problemas do sexo;6 ela se cristalizou em torno das proposições que Mgr. Bouvier deu a conhecer em sua Dissertatio in sextum decalogi praeceptum, cuja primeira edição data de 1827 e cuja última ainda de sua mão, embora publicada depois de sua morte (1854), é de 1855. Durante trinta anos, Bouvier e seus colegas também exploraram os diversos aspectos de um debate que, dois séculos mais tarde, está longe de ter encontrado seu termo.

Ora, no primeiro debate, o do empréstimo a juros, Ligório está ausente; e no segundo, o do onanismo conjugal, segundo o vocabulário que se impõe nos meios eclesiásticos, ele não está em primeiro plano, embora se tenha podido dar a entender o contrário, solicitando certos textos. É dessa presença em meia-tinta que eu gostaria de falar, para tentar ver como os escritos de Santo Afonso de Ligório, o teólogo italiano elevado aos altares durante esse período, podiam ser, numa questão totalmente nova - a limitação dos nascimentos - surgida no novo espaço teológico francês, incontornáveis sem serem verdadeiramente determinantes.

1. Presença liguoriana e novo questionamento sobre a limitação dos nascimentos

O que agora se sabe, graças a diversos trabalhos7 realizados depois da tese de Guerber, é que o liguorismo na França caminhou por vias múltiplas e que, até pelo menos 1830, permaneceu confinado à sua parte sudeste, na proximidade do Piemonte, da Provença ao Franco-Condado, de Avignon aos Alpes, ainda que, a partir desses diversos centros, tenha ocorrido uma primeira difusão nacional. O que também me parece evidente, como indiquei num artigo recente,8 é que a defesa fervorosa de Gousset em 1832 é, ao mesmo tempo, um elemento de uma controvérsia local (com Vernier), um escrito de circunstância devido a um mennaisiano em dificuldade, procurando posicionar-se diante de Roma, e também a análise lúcida de uma conjuntura francesa desfavorável, tendo como único remédio proposto a imposição autoritária do liguorismo para impedir uma catástrofe pastoral. A defesa de Gousset testemunha também uma mutação importante na penetração do liguorismo na França, do

mesmo modo, aliás, que a publicação conjunta do Ritual de Belley por Mgr. Devie, o primeiro bispo a aderir publicamente à teologia moral de Ligório.9

Com efeito, por volta de 1832, a história dos progressos do liguorismo na França conhece uma inflexão notável. Os apoios da primeira fase, a dos anos vinte - o círculo de Lanteri, as imprensas avinhonesas, os missionários provençais, os mennaisianos franco-condenses, até mesmo os jesuítas - já não estão disponíveis ou já não têm capacidade de pesar eficazmente. O revezamento é agora assumido por uma difusão impressa sistemática. A década de 1830 é, de fato, a da publicação das obras teológicas de Ligório: a partir de 1828, primeira edição em solo francês, em Besançon,10 da grande Teologia moral; a partir de 1830, depois novamente em 1833,11 em 1835 e em 1837, quatro traduções sucessivas e distintas da pequena obra de vulgarização da moral liguoriana, O confessor das pessoas do campo; enfim, em 1837, por ocasião da edição em francês das obras completas12 (sem a grande teologia), tradução do Homo apostolicus, sua síntese mais acabada, e da Praxis confessarii, da qual J. Gaume, por sua vez, se inspirou para uma obra de compilação também chamada A Prática dos confessores.13 Mas é preciso esperar a década de 1840 para ver aparecerem os manuais de teologia de inspiração liguoriana: o Compendium theologiae moralis do abade Neyraguet (1839)14 ainda não passa de um simples centão de extratos de Ligório, e o curso policopiado do jesuíta Gury (1840) está à disposição apenas dos escolásticos jesuítas;15 é em 1844 que Mgr. Gousset publica finalmente uma Teologia moral em francês, que permite a reciclagem do clero, e em 1850 que o Padre Gury entrega finalmente ao público sua teologia moral em latim,16 que se tornará, para a segunda metade do século XIX, a obra de referência dos seminários, para além mesmo da França.

Traçado em grandes linhas esse quadro da penetração liguoriana, passemos à questão que nos ocupa: a limitação dos nascimentos por meios contraceptivos. É preciso antes de tudo recordar alguns elementos para apreciar com exatidão a situação francesa. No plano demográfico, a limitação dos nascimentos pelo uso sistemático de um meio de contracepção “natural”, o coitus interruptus, é um fenômeno que aparece na França na segunda metade do século XVIII, que progride largamente em razão da Revolução e que se instala em ampla parte da França no início do século XIX.17 Sob a Restauração, confessores e missionários constatam sua existência em numerosos lugares: essa nova prática tornar-se-á uma realidade demográfica irreversível, mas também geograficamente limitada - mesmo dentro de uma certa França18 -, pois será preciso esperar o fim do século para que a limitação dos nascimentos, acarretando uma baixa da natalidade, atinja outros países europeus.

A quem os teólogos, eles próprios solicitados por confessores que os consultam sobre essa nova prática, poderiam recorrer para dar uma resposta satisfatória? A situação não é nada brilhante nos anos vinte, quando a França é dominada pela figura de Lamennais, polemista talentoso, mas teólogo medíocre: os padres ou bispos do Antigo Regime estão divididos pelos conflitos políticos da Revolução e da Concordata; o novo clero não tem à sua disposição faculdades de teologia reconhecidas por Roma; já não pode contar com as luzes das ordens religiosas desaparecidas, nem com as das companhias de padres, sulpicianos e lazaristas, reconstituídas, mas, por ora, não muito melhor providas que o clero secular. São, portanto, jovens padres autodidatas, que ensinam teologia nos seminários diocesanos reconstituídos entre 1802 e 1822, que se veem então solicitados. Não se sentindo seguros em suas respostas, voltam-se, para resolver questões que dividem publicamente a opinião pública (como o empréstimo a juros) ou que estimam pouco solúveis por causa de sua novidade (como a limitação dos nascimentos), para a única instância à sua disposição, a Sagrada Penitenciaria, cujos pareceres solicitam com insistência cada vez maior e que fazem conhecer com bastante frequência. Assim, a publicação imediata de uma dezena de pareceres dados entre 1830 e 1832 pela Sagrada Penitenciaria sobre a licitude da taxa legal foi determinante para encerrar um debate de vários séculos sobre o empréstimo a juros.19

O mesmo ocorreu com a limitação dos nascimentos: as interrogações foram mais precoces, e também menos numerosas. Stengers assinalou quatro consultas à Sagrada Penitenciaria entre 1816 e 1823.20 É a partir de uma delas (1822) que o abade Bouvier, professor de teologia no seminário de Le Mans, elabora uma nova prática

pastoral para tentar resolver a questão do onanismo conjugal. Em 1827, ele dá a conhecer publicamente seu ponto de vista na primeira edição de sua Dissertação sobre o sexto mandamento, destinada à formação dos jovens diáconos para a confissão (daí o nome de diaconais também dado a essa publicação). Em 1842, ele consulta novamente, pois pretende modificar sua maneira de ver e quer obter o aval da Sagrada Penitenciaria para suas novas proposições, mais audaciosas. Obtém ainda satisfação, mas a situação se complica para ele depois de 1848, quando, por causa de sua eclesiologia agora suspeita, deve enfrentar, durante a onda ultramontana dos inícios do pontificado de Pio IX, uma ameaça de colocação no Index, que o afeta profundamente.21 Deixaremos de lado esse período final para nos atermos aos dois momentos de 1822/1827 e de 1842/1843; para um e outro caso, depois de apresentar sumariamente a posição de Bouvier, examinaremos de que maneira Ligório é introduzido na nova reflexão teológica.

2. 1822/1827: a desculpabilização condicional da mulher - A Theologia Moralis como enciclopédia teológica

As primeiras consultas da Sagrada Penitenciaria sobre o onanismo conjugal colocam a mesma questão: qual é a parte de culpabilidade da mulher num gesto contraceptivo imposto pela violência do marido? Se a prática contraceptiva do casal se apresenta, antes de tudo, dessa maneira, é porque os padres tomam conhecimento dela pelas mulheres que a confessam, e porque os teólogos, no passado, deixaram em aberto a delicada questão da cooperação num ato mau em geral e de sua aplicação ao coitus interruptus em particular. A posição teológica dominante na França é representada por um rigorismo extremo, tal como se pode encontrá-lo na obra do lazarista Bailly, publicada em 1789 e reeditada no início do século XIX, de uso corrente nos novos seminários. Bailly proíbe, sob pena de pecado mortal, toda relação conjugal à mulher cujo marido é onanista, mesmo que ele use contra ela a ameaça de morte.22 Essa é, de início, a posição que Bouvier, que ensina teologia desde 1811, adotará quando tiver de tratar da questão. Ora, ele vai modificar sua posição, sem dúvida em 1822, no momento em que consulta a Sagrada Penitenciaria; em todo caso, em 1827, seu novo ponto de vista aparece muito argumentado em seu tratado sobre o sexto mandamento: ele propõe retirar da mulher toda culpabilidade no ato onanista de seu marido, contanto que ela não consinta nele e que possa apresentar “causas graves” que a obriguem a sujeitar-se à sua prática. Diferentemente da Sagrada Penitenciaria, Bouvier interpreta de maneira ampla as “causas graves” que o dicastério romano apresentava de maneira mais restritiva.23

Como, perguntar-se-á, Ligório está aqui envolvido? De maneira indireta, pois é em sua Theologia moralis que Bouvier encontrou a solução teológica que lhe agrada. Ligório, com efeito, sobre o assunto que interessa a Bouvier,24 apresenta brevemente duas opiniões opostas antes de propor a sua própria: a de Pontius, Tamburini e Sporer, que estimam que a mulher - quer renda o dever, quer o peça - usa de seu direito, faz uma coisa lícita e, portanto, não pode ser em nada culpável; a de Roncaglia e Elbel, que, ao contrário, são mais restritivos. Segundo eles, resume Ligório, a mulher não pode “nem pedir nem render o dever, salvo se houver causa grave (nisi adsit gravis causa) que a escuse de permitir o pecado de seu marido e, como ela participa da materialidade de sua falta, ela é também obrigada por caridade a impedir seu marido de cometer um pecado, quando o pode fazer sem grave incômodo (sine gravi incommodo)”. Bouvier rejeita a primeira opinião como demasiado ampla e adere à segunda, que apresenta assim em seu tratado: “Roncaglia e Elbel [...] permitem também à mulher render o dever ao marido que tem a intenção de retirar-se, contanto que ela não consinta no pecado, mas exigem uma causa grave (gravem causam) para exonerá-la de toda falta”;25 depois acrescenta este comentário: “Esta razão deve ser proporcionada à malícia do pecado e à eficácia da cooperação, pois não se pode negar que, em tal caso, a mulher coopera estreitamente com o pecado de seu marido; o que, portanto, se requer na matéria é uma causa grave”.26 E o trapista Debreyne, apoiando-se por sua vez em Bouvier em 1842, resumirá assim a posição de seu mestre: “A mulher não pode render o dever sem uma razão grave [...]”.27 Tal é a primeira maneira, para Bouvier, de apreender a nova questão da limitação dos nascimentos; e tal é o papel modesto desempenhado por

Ligório, que fornece, por assim dizer, duas alternativas teológicas diferentes daquela, radicalmente rigorista, da tradição galicana do século XVIII, ainda dominante no início do século XIX.

Pode-se surpreender com o uso que Bouvier faz da Theologia moralis de Ligório, cômodo repertório das posições teológicas dos séculos anteriores. Para o autodidata que ele é, tal função é essencial: a Theologia moralis desempenha o papel de uma enciclopédia, de tal modo que essa própria maneira de utilizar Ligório não deve ser subestimada, pois já é reconhecer sua importância tomá-lo assim como obra de referência. Mas, no caso presente, a Theologia moralis desempenha outro papel, pois fornece um recurso para sair do impasse em que se encontra a teologia galicana, encerrada em sua excessiva severidade, de Habert a Bailly. Ao abrir a Theologia moralis de Ligório, Bouvier encontra, de fato, outras posições teológicas, todas mais moderadas, uma vez que Ligório ignora as posições radicais dos rigoristas galicanos, e todas igualmente consideradas legítimas. A utilização da Theologia moralis de Ligório permite, portanto, a Bouvier encontrar uma saída, adotando para a França o rigorismo moderado de Roncaglia e de Elbel. Ao fazê-lo, ele se encontra inteiramente em sintonia com os teólogos da Sagrada Penitenciaria;28 consegue também fazer evoluir as mentalidades teológicas francesas mais facilmente do que se tivesse adotado de saída posições mais abertas; e, além disso, ao dar ele próprio uma interpretação muito ampla das “causas graves” que escusam a mulher, reata com uma tradição casuística esquecida na França, prova ainda de que a leitura de Ligório não deixou de produzir efeito sobre ele.

Por que, perguntar-se-á para terminar com o uso que Bouvier faz de Ligório, o teólogo de Le Mans não julgou melhor assumir por sua conta a posição de Ligório, largamente explicada no artigo citado? A resposta é simples: para ele, Ligório, como Sanchez aliás, alinha-se à posição, demasiado laxista a seus olhos, de Pontius e dos outros, pondo em primeiro plano o direito da mulher na perspectiva contratual do “debitum” matrimonial.29 Ora, Ligório tem na realidade uma posição mais original do que Bouvier acredita: mas é mais tarde, no início dos anos quarenta, que os teólogos franceses identificam corretamente seu ponto de vista, o que mostra bem como o conhecimento da obra do teólogo italiano se opera por etapas. O primeiro a apresentar corretamente a posição de Ligório é o sulpiciano Valentin,30 que, em 1839, ano da canonização do moralista italiano, marca claramente, em seu novo manual, o abandono pelos sulpicianos da linha severa e sua adesão, na questão debatida, à posição de Bouvier. Na sequência, Rousselet e Debreyne, em dois manuais do início dos anos quarenta, restituem corretamente a posição liguoriana. Rousselet, didático, mostra que, no debate sobre a culpabilidade da mulher do marido onanista, é preciso distinguir quatro tomadas de posição: para os rigoristas franceses, a mulher não pode render o dever; para Ligório, ao contrário, não só pode como deve; para Sanchez, pode, e isso basta. Para Roncaglia, Elbel e, portanto, Bouvier, ela não pode, salvo por razões graves. Debreyne apresenta assim a posição de Ligório: “a mulher pode não somente render o dever, mas [...] está ainda obrigada a isso, pela razão de que toda a falta é de quem o pede e que ela [a falta] não depende do ato conjugal permitido aos esposos, ato ao qual a mulher coopera sem tomar parte na ação onanista de seu marido”.31 Essa apresentação reflete de modo bastante justo o ponto de vista que Ligório apresenta como uma opinião apenas mais provável (probabilius videtur): “quando a falta é da pessoa que pede [o debitum], como essa mesma pessoa tem direito de usar do matrimônio [jus ad copulam], seu parceiro [alter] não pode sem injustiça recusar-lhe seu devido [debitum], se não pode, por suas advertências, afastá-lo de pecar”.32

A identificação tardia da posição liguoriana sobre essa questão central não deixa de ter interesse para nosso propósito. Ela faz aparecer, antes de tudo, quanto o radicalismo liguoriano sobre o assunto, com seu fundamento muito jurídico - a mulher deve render o dever porque o marido usa de seu direito -, situa-se no oposto do radicalismo rigorista galicano, de fundamento mais dogmático e de inspiração augustiniana. Ela faz aparecer também como a posição tomada em 1822/27 por Bouvier, audaciosa em relação à antiga severidade galicana, é relativamente tímida se a situarmos no leque das outras escolhas possíveis, particularmente a de Ligório, que adquire peso maior em razão de sua recente canonização. Essa clarificação, mesmo tardia, das posições dos teólogos sobre a participação da mulher no ato onanista talvez tenha permitido também a Bouvier tomar

consciência da timidez relativa de sua primeira posição teológica e pode ter-lhe dado a ideia de avançar, na direção que lhe é própria, as novas proposições, também radicais à sua maneira, que fará na carta de 1842 à Sagrada Penitenciaria e nos dubia que a acompanham.

Sublinhar-se-á, por comparação, a originalidade da posição de Gousset em sua Justificação de Ligório, de 1832, sem posição própria sobre o assunto mesmo, mas trazendo Ligório de outro modo em socorro de Bouvier. Sobre a cooperação da mulher, Gousset cita, num apêndice de seis páginas,33 certo número de documentos que, para ele, vão no mesmo sentido: assim, propõe o artigo da grande Teologia moral de Ligório que Bouvier utilizou e, ao mesmo tempo, cita Bouvier, a cujas posições adere inteiramente. Ao fazê-lo, não vê que há aí certa antinomia entre o que Bouvier propõe e o que Ligório diz sobre o mesmo assunto. Mas, por outro lado, no próprio texto de sua Justificação, Gousset introduz Ligório de outro modo no mesmo debate: ele vê aí o exemplo mesmo de "uma questão controvertida entre os moralistas", para a qual a teologia liguoriana permite fornecer mais facilmente a solução. Em tal caso, de fato, o confessor, encontrando-se diante de duas posições "igualmente prováveis ou quase igualmente prováveis" - ele entende aqui a posição rigorista galicana e a posição larga de Bouvier -, deve optar, como bom probabilista, pela posição mais doce e mais fácil, e não procurar a mais segura (tuciorismo), que é também a mais severa para a mulher.34 Vê-se aqui o outro modo, complementar neste caso, pelo qual Ligório é invocado para vir em socorro da solução de Bouvier: o retorno do probabilismo permite, com efeito, buscar a posição menos rígida para o penitente, e não a mais confortável, isto é, a mais segura para o confessor; portanto, sobre este assunto, a de Bouvier, que aliás será progressivamente recebida pelo conjunto dos teólogos franceses.

3. As novas proposições de Mgr. Bouvier aceitas pela Sagrada Penitenciaria em nome de Ligório

Resumamos primeiro em grandes traços as novas proposições feitas por Bouvier em 1842. Elas já não emanam de um professor ainda pouco conhecido, como em 1827, mas de um bispo cujo manual de teologia é ensinado nos seminários e cuja Dissertatio sobre o sexto e o nono mandamentos faz autoridade; de uma personalidade muito ouvida pelo novo episcopado, a quem o governo acaba, aliás, de propor um arcebispado, que ele recusará para permanecer em Le Mans. Bouvier tomou consciência de que a abordagem que privilegiara na limitação dos nascimentos - a não culpabilidade da mulher no ato onanista - não dava conta da realidade, pois é de fato o próprio casal que quer limitar o número de seus filhos por razões que estima moralmente boas. Bouvier, em sua carta à Sagrada Penitenciaria,35 deixa entender que não está longe de partilhar as boas razões apresentadas pelos jovens casais; diz-se, além disso, consciente de que a condenação rigorosa do onanismo conjugal é causa de descristianização, pois afasta os casais dos sacramentos. Ele coloca, portanto, três questões à Sagrada Penitenciaria: é possível despenalizar o ato contraceptivo?36 Pode-se reconhecer a boa-fé dos casais? Os confessores podem deixar de interrogar os cônjuges sobre sua maneira de usar da sexualidade no matrimônio? Ligório, como se vê, aparentemente não tem aqui participação alguma numa reflexão que diz respeito à realidade da contracepção na França, à capacidade do casal como agente moral, à impossibilidade de recristianizar a sociedade se se mantém a dissociação precedente entre o marido culpado e a mulher inocente, à qual conduzia a primeira percepção da cena contraceptiva francesa por Bouvier.

Ligório, pelo contrário, aparece explicitamente na resposta fornecida pela Sagrada Penitenciaria. Diante das questões ousadas de Bouvier, o dicastério romano - cujos pontos de vista dos teólogos que participaram da discussão seria interessante conhecer - esquiva-se: com efeito, elude a primeira questão recordando a resposta à interrogação de 1822; nada diz à segunda, que reduz à terceira. Eis a segunda parte de sua resposta, reproduzida por Bouvier na edição de 1843 de sua Dissertatio: "À segunda e à terceira questões, a Sagrada Penitenciaria responde que o confessor que interrogou se recorde deste adágio: 'as coisas santas devem ser tratadas santamente', e que pese também as palavras de Santo Afonso de Ligório, douto e muito instruído nessas matérias, que, em sua Praxis confessarii (§ 4, n. 7), diz: 'No que diz respeito aos pecados dos esposos relativos,

como se costuma dizer, ao dever conjugal (debitum maritale), o confessor não é obrigado - e não convém - a interrogar, senão a mulher [para lhe perguntar] se ela rende [o dever], da maneira mais modesta que puder... Quanto às outras questões, cale-se, salvo se for interrogado'. E não deixe de consultar os outros autores aprovados."37

Reportemo-nos à passagem citada da Praxis confessarii, mal referenciada aqui, como assinala o próprio Bouvier.38 Ligório examina o conjunto dos pecados concernentes ao sexto e ao nono mandamentos e insiste principalmente nas faltas cometidas fora do matrimônio. Assim, na passagem que precede imediatamente aquela aqui citada, pode-se ler: "Em caso de polução, interroga-se [os confessos] também sobre os toques impudicos, independentes da polução, e adverte-se que são mortais. Do mesmo modo, pergunta-se se se deleitaram em relações sexuais imaginadas com uma ou várias mulheres, ou mesmo com crianças: pois então cometem tantos pecados distintos".39 Quando Ligório chega à sexualidade conjugal (debitum maritale), estima que a interrogação deve ser reduzida ao mínimo e que se deve limitar a interrogar a esposa para saber se ela "rende o dever", mas de maneira discreta, por exemplo perguntando-lhe se obedece em tudo a seu marido.40 Quanto ao resto, o silêncio é de ouro, salvo questionamento explícito.

Notar-se-á que, nesse texto de Ligório chamado a servir de referência, o onanismo conjugal é tratado por preterição juntamente com o resto dos pecados dos cônjuges. Ora, Ligório de modo algum ignora o assunto, pois mesmo no pequeno Guia dos confessores para a direção das pessoas do campo, que os padres franceses podem agora ler em tradução, no capítulo III, "De usu praecepto matrimonii", Ligório não deixa, em XV, 3, de recordar sucintamente, em uma dezena de linhas, o caso da esposa do marido onanista que pede ou rende o dever.41 Esse caso de consciência figura, de fato, entre aquilo que um pároco de aldeia deve saber sobre o assunto para confessar corretamente suas ovelhas. Por que, então, referindo-se à Prática do confessor, obra mais desenvolvida, a Sagrada Penitenciaria apresenta um Ligório que se recusaria a interrogar os cônjuges onanistas? Para compreender a razão, convém conhecer as pessoas às quais Ligório estima dever conceder um tratamento particular: ora, o que a Sagrada Penitenciaria não diz é que Ligório tem em vista, no texto citado, uma categoria bem precisa de penitentes, para os quais importa selecionar as perguntas a fazer e a não fazer, como indica sem equívoco o título do capítulo em que se encontra o texto citado: "das perguntas que o confessor deve dirigir às pessoas sem instrução".42 Ligório é, portanto, limitativo nessas interrogações quando se dirige às categorias mais ignorantes em matéria de religião, porque também as mais rudes.

Uma apreciação pessimista do nível teológico dos membros da Sagrada Penitenciaria poderia levar a pensar que escolheram ao acaso em Ligório, autoridade definitivamente reconhecida por sua recente canonização, um texto que permitia dar peso à decisão de apoiar uma demanda que lhes agradava, trazendo ao bispo de Le Mans uma resposta positiva a suas demandas angustiadas. Maior otimismo quanto aos conhecimentos que esses teólogos têm de Ligório conduziria antes a sugerir que conheciam perfeitamente os destinatários específicos do texto que citam. Ao remeter Bouvier a essa passagem de Ligório, fazem-lhe então passar a seguinte mensagem: "Vós apresentais o argumento da boa-fé, portanto da ignorância invencível; esta, como sabeis, aplica-se às pessoas sem instrução de que fala aqui Ligório; sugeris que é danoso desenganá-las de seus erros, no que concerne àquilo que pensam não ser pecado, a saber, o onanismo conjugal. O caso que evocais - sugerem ainda - faz parte de um conjunto mais amplo, os pecados dos homens e mulheres casados; e, sobre esse assunto, para aqueles mesmos cuja ignorância é impossível vencer, Ligório é de parecer que convém não interrogar os penitentes desse tipo, que estimam, em sua natureza rude, que tudo é permitido no matrimônio. Não seria sábio desenganá-los, pois não compreenderiam o que lhes seria dito; é melhor deixá-los com sua consciência, ainda que errônea: aquilo que não consideram pecado não é efetivamente pecado para eles." Resta que a mensagem é cifrada e que, de todo modo, a Sagrada Penitenciaria dá ao texto de Ligório um alcance geral que ele não tinha primitivamente.

É, em todo caso, assim que Gousset, que cita duas vezes esse texto de Ligório43 em sua Teologia moral de 1844, aumentada em 1846, o compreendeu. Aqui ainda, o arcebispo de Reims adota, quanto ao fundo, a resposta da Sagrada Penitenciaria suscitada pelo bispo de Le Mans, marcando mais explicitamente sua referência a Ligório. Gousset adere, portanto, ao conselho de não interrogar, mas sobretudo, quando fala longamente da boa-fé, explica sem rodeios e em francês que esta deve englobar as pessoas casadas e, portanto, implicitamente estender-se à questão crucial do onanismo conjugal: “O confessor que instruísse as pessoas casadas sobre tudo o que se refere ao uso do matrimônio seria imprudente. Não deve esquecer que é melhor deixá-las na boa-fé do que instruí-las, com o perigo para elas de pecar formalmente onde só pecavam materialmente, ou com o perigo para o confessor de escandalizá-las e de enfraquecer nelas a ideia que todo fiel deve ter da santidade e da modéstia sacerdotal.”44 Gousset não tem dificuldade alguma em fazer depender a recusa de interrogar, por parte do confessor, da boa-fé do confesso e em aplicar esse princípio geral ao caso particular do casal onanista. Ele acrescenta a essa perspectiva prudencial uma nota mais pessoal, tomada daquele sentimento, bem cultivado pela espiritualidade sulpiciana, de que certa ideia do padre - especialmente da modéstia de suas palavras e da santidade de seu sacerdócio - não pode combinar-se com uma inquisição demasiado grande sobre questões “chocantes”: para salvaguardar essa boa imagem do padre, é melhor, em matéria de sexualidade, sobretudo conjugal, como dirá mais tarde D. Léger, no espírito de Gousset, “ficar aquém do que ir além”.45 É também sua maneira de compreender o aforismo apresentado pela Sagrada Penitenciaria em sua resposta a Bouvier.

Forte desse parecer da Sagrada Penitenciaria e do apoio de Gousset, Bouvier sentir-se-á autorizado a pôr ainda mais em primeiro plano, na edição de 1849 de sua Dissertatio, a boa-fé dos casais onanistas e a proibir aos confessores toda interrogação sobre o assunto, salvo se explicitamente as pessoas casadas quiserem saber mais.46 Ele será levado a precisar seu pensamento sobre esse ponto para responder a uma polêmica suscitada por Debreyne e Valentin, que se recusam a segui-lo em sua nova orientação sobre a boa-fé dos casais onanistas. Seja como for quanto a este último ponto, Mgr. Bouvier abrirá aqui uma via nova sobre o assunto, que será sem dúvida adotada pela maioria dos confessores franceses na segunda metade do século XIX, talvez até bem avançado o século XX. É essa prática da Igreja da França que a encíclica Casti connubii porá explicitamente em causa, fazendo, ao contrário, dos confessores um dever de interrogar os casais suspeitos, invertendo assim a prática tirada do parecer da Sagrada Penitenciaria de 1842, apoiado, contudo, na autoridade de Ligório.47 Não é, na verdade, essa mudança final de posição, a distância de quase um século, que nos interessa aqui, mas o fato de saber por que desta vez Ligório foi introduzido explicitamente no debate e por que se utilizou “esse” Ligório aí. Por não termos acesso aos arquivos da Sagrada Penitenciaria sobre essa consulta essencial, estamos infelizmente reduzidos a conjecturas. Coloquemos ao menos duas questões e sugiramos duas respostas possíveis.

A Sagrada Penitenciaria, antes de tudo, considerava estender à nova demanda de Bouvier sobre o onanismo conjugal a prática que se tornara regra para o empréstimo a juros? Com efeito, em vez de deixar desenvolverem-se posições divergentes sobre um ponto de moral tornado na França muito sensível depois de 1830, ela respondera então sistematicamente a cada pedido que lhe era endereçado da mesma maneira: não inquietar os fiéis que emprestam à taxa legal. Entre “não inquietar” aqueles que emprestam à taxa legal e “não interrogar” aqueles que praticam o onanismo conjugal, há certamente uma diferença notável. Pode-se também ver aí uma prática temporizadora idêntica, uma mesma tendência a “congelar” duas questões igualmente litigiosas e gravemente danosas na perspectiva da reconquista pastoral que se inicia na França pós-revolucionária.

Por que, ainda, apoiar esse parecer numa passagem de Ligório que não se refere explicitamente à questão posta? Pode-se tentar responder lembrando a conjuntura. Pôr Ligório em primeiro plano equivale a propor o parecer teológico mais forte que se podia dar então, já que o bispo italiano acabara de ser canonizado e se tendia a crer, desde o início do século (cf. a interpretação do nihil censura dignum de 1802), que a santidade do indivíduo certificava a veracidade de sua doutrina. Trata-se, portanto, de um argumento de autoridade, ainda que esse uso, insólito num parecer da Sagrada Penitenciaria, seja formalmente contrabalançado pela incitação a

referir-se aos outros bons autores.48 A Congregação consultada teria tido consciência da ousadia de sua resposta a Bouvier; também de sua necessidade: para fazer aceitar sua proposição, teria tido a habilidade de colocá-la sob a autoridade inteiramente nova de Santo Afonso de Ligório.

Encontramo-nos, portanto, diante de um uso da teologia de Ligório diferente daquele que Bouvier faz em 1822/27. A Sagrada Penitenciaria aceitou situar-se implicitamente no terreno da boa-fé, para onde Bouvier desejara atraí-la. Em boa teologia liguoriana, a ignorância invencível é própria das “pessoas sem instrução”; e, em teologia clássica, ignorância invencível e boa-fé equivalem praticamente. Mas daí a deixar entender que a boa-fé podia aplicar-se ao conjunto dos casais onanistas havia um largo passo a transpor, que a Sagrada Penitenciaria ousou, a pedido de Bouvier. E outro ainda maior - que é obra somente de Bouvier - consistia em crer que a boa-fé podia aplicar-se ao comportamento dos casais modernos que estimavam, enquanto sujeitos morais conscientes de seus deveres e responsabilidades, poder escolher limitar seus nascimentos conservando ao mesmo tempo o livre uso da sexualidade conjugal. Podia-se certamente falar para estes últimos de boa-fé, mas num sentido mais moderno do termo - inspirado, aliás, no sentido que tem no direito civil -, não, em todo caso, no sentido que a teologia tradicional, inclusive Ligório, lhe atribui. A Sagrada Penitenciaria teve a habilidade de não se exprimir diretamente sobre a boa-fé, mas, deixando entender que, ao responder à terceira questão (interrogação na confissão), respondia também à segunda (boa-fé), permitia a Bouvier prosseguir seu aggiornamento da teologia moral em matéria de limitação dos nascimentos em dois terrenos: o teórico da boa-fé e o prático da não-interrogação dos casais pelos confessores. Ao citar essa passagem bem particular de Ligório, a Sagrada Penitenciaria “cobria” as iniciativas de Bouvier sem ver - ou sem querer ver - que Bouvier se situava num contexto cultural inteiramente outro (o da modernidade e da autonomia do sujeito moral em suas escolhas) que Ligório, que raciocinava a partir de sua experiência de missionário confrontado com os rudes camponeses do Reino de Nápoles, de consciência pouco formada em matéria de sexualidade, sobretudo conjugal.

CONCLUSÃO

A maneira como se serviram - indiretamente ou diretamente - de Ligório neste caso delicado nos obriga, antes de tudo, a nos desfazer de uma maneira anacrônica de considerar sua teologia, que se encontra, por exemplo, em Noonan, em sua obra, contudo notável, Contracepção. História de seu tratamento pelos teólogos e juristas.49 Para ele, a teologia de Ligório é apresentada incluindo os desenvolvimentos posteriores que serão feitos em referência a ele. Noonan, assim, cita primeiro brevemente o parecer da Praxis confessarii, utilizado pela Sagrada Penitenciaria, mas sem contextualizá-lo; faz em seguida um longo desenvolvimento sobre a boa-fé, sublinhando que para Ligório a boa-fé não pode prevalecer em apenas dois casos: se o erro incide sobre os meios necessários à salvação e se o confesso é alguém que tem importantes responsabilidades públicas. Quanto ao resto, a boa-fé prevalece e não se deve interrogar. Portanto, conclui Noonan, Ligório não diz que é preciso interrogar os onanistas.50 Leitura anacrônica do argumentum a silentio. Noonan aqui não procura compreender o pensamento de Ligório - ignora especialmente as passagens explícitas sobre a cooperação no ato mau e sobre as interrogações propostas a esse respeito, inclusive no Guia -, mas interroga Ligório e o solicita como o faria um teólogo do século XIX, um Gousset, por exemplo. Pode-se atualmente pensar que a interpretação de Gousset estava perfeitamente no espírito do liguorismo; o historiador só pode constatar o uso, que não lhe cabe estimar legítimo ou ilegítimo, que o primeiro faz do segundo; e o uso, ainda bem diferente, que Bouvier e a Sagrada Penitenciaria, sobre o assunto, fazem também de Ligório. É impossível, com efeito, salvo por anacronismo, atribuir a Ligório uma atitude que ele não podia ter, num momento em que, se não ignorava a prática marginal do coitus interruptus, não podia ter consciência da singular novidade de uma limitação sistemática dos nascimentos operada pelos casais utilizando esse meio, tal como será constatada por outros teólogos, em outro contexto histórico, ao menos meio século mais tarde.

Daí a necessidade de voltar a Bouvier e ao uso preciso que ele faz de Ligório. Para as duas posições sucessivas que o teólogo de Le Mans adota e quer fazer adotar a respeito da limitação dos nascimentos - a desculpabilização da mulher, depois a despenalização do gesto contraceptivo -, Ligório é invocado, mas sem que, em um e outro caso, se faça referência explícita às posições - diferentes - do teólogo italiano sobre esses assuntos. Todavia, o recurso à sua teologia moral permitiu, nos dois casos, um recentramento eficaz a partir de posições iniciais radicais. No primeiro caso, a posição de partida era a do rigorismo galicano; e é situando-se no quadro argumentativo da teologia moral de Ligório que Bouvier encontra uma solução que conduz a uma desculpabilização condicional da mulher. No segundo caso, é o próprio Bouvier que, depois de ter medido melhor a realidade contraceptiva, propõe uma solução inteiramente nova, que conduziria à despenalização do gesto contraceptivo do casal; desta vez, é a Sagrada Penitenciaria que afasta essa solução, impensável em seu nível e sem dúvida também então em si mesma; mas, em contrapartida, apoiando-se num texto de Ligório interpretado amplamente, permite aceder ao pedido principal de Bouvier: levar em conta o comportamento do casal - não apenas da mulher -, fazendo com que sua boa-fé o coloque ao abrigo de toda interrogação concernente ao “leito conjugal”.

A atitude de Gousset é diferente: embora ele também tenha interrogado a Sagrada Penitenciaria em 1823 sobre a mulher do marido onanista, não tomou posição particular sobre o assunto e adota as duas posições sucessivas de Bouvier; mas, ao mesmo tempo, mostra que existe outro uso possível de Ligório no debate que nos ocupa. No primeiro caso, Gousset utiliza Ligório para justificar o retorno a uma perspectiva probabilista que, entre duas soluções igualmente prováveis, favorece a solução menos rígida, portanto, para a questão que nos interessa, a de Bouvier em relação àquela que predominava anteriormente na França; para a segunda maneira de Bouvier, Gousset explicita o sentido da referência da Sagrada Penitenciaria a Ligório, desenvolvendo a teoria liguoriana da boa-fé e aplicando-a ao casal onanista. Ele traz assim a Bouvier uma caução liguoriana teoricamente mais bem articulada do que aquela que a Sagrada Penitenciaria dava para justificar apenas uma prática pastoral prudente, a não-interrogação na confissão. O papel de Gousset na “liguorização” - se me permitem esse neologismo - da teologia moral de Bouvier sobre a limitação dos nascimentos foi, portanto, capital.

Mas, para terminar nossa demonstração, vê-se agora melhor, espero, o que pôde fazer crer na influência preponderante de Ligório na questão do onanismo conjugal; compreende-se também quanto é necessário, para compreender seu papel real, restituir a démarche original de Bouvier, distinguir suas duas maneiras sucessivas, pôr em evidência o papel regulador da Sagrada Penitenciaria e, enfim, precisar a posição original de Gousset: assim se pode mostrar, num caso singular, mas oh! quão importante, as diferentes maneiras de se referir a Ligório. Se ele é utilizado de múltiplas formas, é também porque agora se tornou incontornável.

NOTAS

1 Jean Guerber, Le ralliement du clergé français à la morale liguorienne, l'abbé Gousset et ses précurseurs (1785-1832), Roma, Università Gregoriana Editrice, 1973, 378 p.

2 Justification de la théologie morale du B. Alphonse-Marie de Liguori, Besançon, 1832; a completar por Lettres de l'abbé Th. Gousset à M. le curé de *, Besançon, 1834.**

3 Théologie morale à l'usage des curés et des confesseurs, Paris, Lecoffre, 1844, 2 vols. Utilizaremos a 4ª edição revista e aumentada, 1846, 2 vols.

4 Claude Langlois, Histoire et sociologie du catholicisme contemporaine [Séminaire consacré principalement au problème du prêt à intérêt], Annuaire E.P.H.E., V seção, t. 103 (1994-1995), Paris, E.P.H.E., 1996, p. 407-414.

5 Jacques Dupaquier (dir.), Histoire de la population française, vol. 2, De la Renaissance à 1789, e vol. 3, De 1789 à 1914, Paris, P.U.F., reed. 1995.

6 John T. Noonan, Contraception. A History of its treatment by the catholic theologians and canonists,

Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1966; tradução francesa, Contraception et mariage. Évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne, Paris, Éditions du Cerf, 1969, 722 p.
7 Ver especialmente Alphonse de Liguori pasteur et docteur, Paris, Beauchesne, 1987, e Ralph Gibson, Rigorisme et liguorisme dans le diocèse de Périgueux, XVIIe-XIXe siècles, R.H.E.F., LXXV, 1989, p. 315-342.
8 Claude Langlois, "La difficile conjoncture liguorienne de 1832: Gousset revisité", in Joseph Doré e Christoph Theobald (dir.), Penser la foi. Mélanges offerts à Joseph Moingt, Paris, Cerf-Assas Édition, 1993, p. 645-661.
9 Philippe Boutry, Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars, Paris, Cerf, 1986, p. 408-418.
10 Primeira edição na França em Besançon, chez Montarsolo, em 1828; em 1832-1834, nova edição chez Outhenin et Chalandre.
11 Em 1830 em Avignon; em 1833 em Clermont; em 1835 em Lyon; em 1837 em Paris, no quadro da tradução das obras completas de Ligório. As traduções de Avignon e de Lyon trazem esse título.
12 Œuvres complètes du B. Alphonse de Liguori, publicadas por uma sociedade de eclesiásticos sob a direção dos abades Vidal, Delalle e Bousquet, Paris, 1834-1838, Parent-Desbarres, edição in-8º em 31 vols.
13 Ver Daniel Moulinet, "L'abbé Gaume et la pastorale de la confession au XIXe siècle", in Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée, t. 103, 1991-1, p. 297-325.
14 D. Neyraguet, Compendium theologiae moralis S. A. M. de Ligorio, Toulouse, Henault, 1839.
15 Compendium theologiae moralis, Vals, (1840), 1 vol. Exemplar da biblioteca de Chantilly.
16 Compendium theologiae moralis, Paris e Lyon, Périsse frères, 1850, 2 vols.
17 Jean Stengers, "Les pratiques anti-conceptionnelles dans le mariage au XIXe siècle: problèmes humains et attitudes religieuses", Revue belge de philologie et d'histoire, XLIX, 2, 1971-72, p. 403-481.
18 Hervé Le Bras, Les trois France, Paris, Odile Jacob, 1995, primeira edição.
19 Claude Langlois, art. cit., supra, nota 4.
20 Art. cit., p. 440.
21 Sobre esse dossiê mais geralmente, Austin Gough, Paris et Rome. Les catholiques français et le pape au XIXe siècle, tradução do inglês por M. Lagrée, Paris, Les éditions de l'Atelier, 1996.
22 L. Bailly, Theologia dogmatica et moralis ad usum seminariorum, Dijon, 1789, t. V, p. 545-546.
23 Dissertatio in sextum decalogi praeceptum et supplementum ad tractatum de matrimonio, Le Mans, 1827, p. 171 ss.
24 Theologia moralis, liv. VI, tract. VI de matrimonio, cap. II, de usu matrimonii, dub. II, art. 2, quest. III, n. 947.
25 Dissertatio..., op. cit., p. 174.
26 Ibid., p. 174-175.
27 Essai sur la théologie morale, Paris, Poussielgue-Rusand, 1842; citamos a 3ª edição, revista e corrigida, Paris, 1843, p. 193.
28 Por falta de acesso aos arquivos desse dicastério, ver o recolhimento que o beneditino Hartmann Batzill publica em Roma em 1937 e que é reeditado em 1944, Decisiones Sanctae Sedis de usu et abusu matrimonii. A primeira decisão conhecida da Sagrada Penitenciaria sobre o assunto data de 1816: mostra ao mesmo tempo qual é a posição sobre a qual se fez unanimidade dos teólogos consultados, a inocência feminina no reddere debitum se a recusa pode acarretar graves inconvenientes (grave incommodum); e qual é a questão que apresentou problema, bem como a posição mais avançada que não obteve unanimidade: o petere debitum e a extensão da desculpabilização da mulher a essa outra situação. Os pareceres de 1822 e 1823, que farão mais jurisprudência, mostram que a tomada de consciência de um novo problema conduz a maior severidade no juízo: o que a mulher deve apresentar para ser desculpada é agora a ameaça de morte ou sevícias graves.

29 Op. cit., p. 174: “ita Sanchez, l. 9. disp. 17, n. 3 [...], Ligorio, l. 6, n. 947”.
30 Examen raisonné ou décisions théologiques sur les commandements de Dieu et de l'Église, t. I, Lyon, 1839, p. 232 ss.
31 P.-J. Rousselot reedita, com notas adicionais, J. C. Sattler, In sextum decalogi praeceptum, Grenoble, 1840, p. 139.
32 Theologia moralis, n. 947.
33 Justification..., op. cit., para a citação integral de Ligório n. 947, p. 270-272.
34 Para a aplicação do equiprobabilismo de Ligório ao onanismo conjugal, ibid., p. 104.
35 Jean-Baptiste Bouvier, op. cit., Paris, Lehoux, Juby et Cie, 1852, 13ª ed., p. 179-181.
36 “An conjuges, qui matrimonio eo utantur modo, ut conceptionem praecaveant, actum per se mortaliter [sublinhado por nós] exerceant?” Apenas um quarto de século mais tarde essa própria interrogação de Bouvier - sobre a despenalização do coitus interruptus - será julgada tão “chocante” que se desnaturará pura e simplesmente a questão, transformando mortaliter em moraliter, o que não quer dizer estritamente nada e, sobretudo, retira todo o peso da pergunta do bispo de Le Mans. Encontra-se essa leitura defeituosa nos recolhimentos, especialmente o de Batzill, assim como no Denzinger.
37 Jean-Baptiste Bouvier, op. cit., 1852, p. 181-182.
38 “Verba S. Alphonsi de Ligorio citata ??? (non) reperiuntur in editione undecima in 4º, § indicato, sed n. 41”. Ulteriormente também se corrigirá discretamente esse erro de citação da Sagrada Penitenciaria.
39 Pratique du confesseur, Paris, Parent-Desbarres, t. 26 da edição completa, 1837, p. 292. Somos nós que traduzimos, pois, como tudo que concerne às questões sexuais, o texto latino de Ligório é citado tal qual.
40 Ibid., p. 292. Ligório diz: “Circa autem peccata conjugum respectu ad debitum maritale, ordinarie loquendo confessarius non tenetur nec decet interrogare nisi uxores, an illud reddiderint, modestiori modo quo possit, [puta an fuerint obedientes viris in omnibus]; de aliis taceat, nisi interrogatus fuerit”. A passagem entre colchetes é omitida pela Sagrada Penitenciaria. Ligório estima que o confessor não deve interrogar senão “as mulheres [para saber] se rendem [o dever], da forma mais discreta [perguntando-lhes], por exemplo, se obedecem em tudo a seus maridos”. A interrogação incide somente sobre o reddere debitum e somente sobre as mulheres. A Sagrada Penitenciaria omite o exemplo que Ligório dá, que pode não lhe parecer o mais apropriado, mas conserva a obrigação de discrição sobre esse assunto.
41 Le guide du confesseur pour la direction des gens de campagne, Paris, Parent-Desbarres, t. 27 da edição completa, 1837, p. 433-434, § III De usu praecepto matrimonii, XV, questão 3: “an liceat uxori petere debitum a viro qui solitus est seminare extra vas post copulam incoeptam [...] Majus dubium fit, an uxor teneatur reddere improbo viro taliter solito coire”. E resume, para este último ponto, a posição tomada no n. 947 de sua Theologia moralis, opondo Roncaglia e Elbel a Sanchez, a quem Ligório adere.
42 Segundo a tradução de Parent-Desbarres.
43 Op. cit., 1846. Primeira citação, em II, n. 897, p. 602, na parte consagrada à sexualidade conjugal (De Debito conjugali aut Usu Matrimonii).
44 Ibid., t. II, n. 523, p. 345; a segunda citação de Ligório precede o comentário aqui dado.
45 Guide du jeune prêtre au tribunal de la pénitence, Paris, 1864, p. 91-92.
46 Jean-Baptiste Bouvier, op. cit., 1852, p. 182-183.
47 Pio XI, Actes du Saint-Siège, t. XI, Bonne Presse, 1935, encíclica Casti connubii, p. 274.
48 “Nec non alios probatos auctores consulere non omittat”.
49 Cf. nota 6.
50 Op. cit., tradução francesa, conjunto da apresentação de Ligório, p. 478-483. Ver particularmente p. 482, a maneira como Noonan apresenta o pensamento de Ligório sobre os onanistas. É, de maneira geral, o conjunto da obra de Noonan que é assim construído, tentando pôr em perspectiva histórica o argumentário teológico recente. Esta observação nada retira do notável esforço de Noonan de

historicização da problemática, mas lhe dá os limites. Ver Claude Langlois, “Faire l'histoire du catholicisme: l'exemple de la théologie morale à l'époque contemporaine”, in J. Joncheray (dir.), Approche scientifique des faits religieux, Paris, Beauchesne, 1997, p. 105-129. Enquanto se aguarda uma obra em curso que preparamos sobre essa questão.